

OS TEÓLOGOS ORTODOXOS E O DOGMA CATÓLICO DA IMACULADA CONCEIÇÃO

© Hierodíacono Jerónimo (Luís Filipe Thomaz)
www.ortodoxia.pt / Cascais, 2021

Ninguém, supomos, tem dúvidas de que a desunião entre as Igrejas é um facto assaz doloroso, sobretudo para os que, pressentindo o que de bom e de positivo há em cada uma das tradições cristãs, se sentem, por assim dizer, entalados entre elas e esmagados pelo peso que no decurso dos séculos acumularam os sucessivos cismas que conhecemos pela História. Sem negar a existência de divergências dogmáticas, pelo menos humanamente, difíceis de superar, convém notar, todavia, que os cismas se produziram e perduram em grande parte devido ao desconhecimento que há séculos reina entre as diversas igrejas, e entre a maior parte delas e o seu próprio passado histórico.

Esse desconhecimento começa muitas vezes pelo da própria língua: para dar apenas dois exemplos, relacionados com o tema que aqui nos prende, notaremos em primeiro lugar que uma das bases escriturísticas da doutrina augustiniana da hereditariedade do pecado original, que de um modo geral as igrejas latinas fizeram sua, é um célebre passo da Epístola de S. Paulo aos Romanos (5, 12), que na Vulgata Latina soa assim: *sicut per unum hominem in hunc mundum peccatum intravit et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt* — que desde o Ambrosiaster (sec. IV) soi entender-se assim: “tal como por um só homem entrou neste mundo o pecado e pelo pecado a morte, também assim a todos os homens se comunicou a morte, no qual todos pecaram”, em que “no qual” se referiria a Adão a que se aludira acima, em que a humanidade inteira estava potencialmente contida. Ora o original grego diz: ὡςπερ δι’ ἐνός ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν, καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος, καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διήλθεν, ἐφ’ ᾧ πάντες ἥμαρτον, em que o último membro da frase se pode traduzir “após o que todos pecaram” ou mesmo, uma vez que em grego θάνατος, “a morte”, é masculino “devido à qual (ἐφ’ ᾧ) [morte] todos pecaram”; o antecedente de ᾧ, que é masculino ou neutro, jamais pode ser ἁμαρτία, que é feminino.

A lógica subjacente a esta última interpretação é a seguinte: expulso do Paraíso, privado da vida eterna e sujeito à morte, o homem começou a apegar-se à vida terrenal e a lutar pelos bens temporais, e daí se originou o pecado. Por conseguinte, a morte é, a um tempo, consequência e causa do pecado que reina neste mundo. Para esta interpretação se parece inclinar S. João Crisóstomo ao afirmar que, em consequência da falta do Padre Adão,

reinou a morte no mundo, mesmo antes da promulgação da lei moisaica que veio a definir o que era pecado *stricto sensu*¹.

O outro exemplo é o da própria bula *Innefabilis*, por que o Papa Pio IX definiu o dogma, onde afirma ser a doutrina da Imaculada Conceição *a Deo revelatam atque idcirco ab omnibus fidelibus credendam*, “revelada por Deus e, por conseguinte, a ser crida por todos os fiéis”. Esta afirmação não pode ter outro fundamento escriturístico senão a saudação de Gabriel: *Ave, gratia plena* (Lc 1, 28). Já que naquela que estava cheia de graça não podia haver lugar para nada mais; tinha, portanto, que ser isenta de pecado. Do texto grego de Lucas está, contudo, ausente (ainda que, evidentemente, não excluída) tal conotação de plenitude, já que reza assim: χαῖρε κεχαριτωμένη, “rejubila, ó agraciada” ou “alegra-te, tu que recebeste graça”, pois κεχαριτωμένη, difícil de traduzir em latim por um vocábulo único, a não ser talvez *gratificata*, é o vocativo singular feminino do participio perfeito passivo do verbo χαριτῶ, que significa “receber graça” ou simplesmente “ser gracioso”.

A Virgem imaculada

Serviu-nos de ponto de partida para esta reflexão uma curta observação que lemos numa obra em geral bem informada (pelo menos no que toca às igrejas de tradição bizantina) e que, a despeito de estar hoje em boa parte desactualizada, tem sido reeditada e bastas vezes utilizada como manual básico de Cristianismo Oriental: o livro do consultor da Sagrada Congregação *Pro Ecclesia Orientali* R. Janin, A. A., intitulado *Les Églises Orientales et les Rites Orientaux*, de que tivemos presente a 4ª edição, datada de Paris, 1955:

Gregos e Russos estão de acordo hoje para reprovar à Igreja católica a definição do dogma da Imaculada Conceição como uma inovação doutrinal. Sobre este ponto, como aliás sobre muitos outros, os ortodoxos estão em oposição formal com os Padres da Igreja grega, de que tantas vezes reclamam a autoridade. Não foi senão no século XVI que a negação do privilégio da Imaculada Conceição se começou a introduzir entre os Gregos e no século XVII entre os Russos. Como temos já observado, os dissidentes têm sempre tendência a negar os dogmas que a Igreja latina precisa.

Tem o autor razão em dois pontos: em primeiro lugar, é verdade que os ortodoxos são *a priori* alérgicos às intervenções unilaterais do papado, sobretudo em matérias controversas sobre pontos secundários de doutrina cujo interesse prático para a salvação mal se deixa lobrigar — parecendo-lhe assim que, por vezes, Roma define dogmas por desporto, já que a *ortodoxia* ou recta opinião só deveria ser requerida como fundamento de

1. *In Epistolam ad Romanos Homilia X, 1*: Migne, o, LX, col. 473-474.

uma *ortopraxia* ou recta acção. Em segundo lugar, também a última frase corresponde a uma verdade quase universal, ainda que não exclusiva dos dissidentes: foi em reacção à condenação de Nestório que todas as igrejas não-nestorianas deram ao culto da Virgem Deípara uma amplidão crescente, como foi em reacção à recusa protestante de venerar os santos que a igreja romana promoveu, depois de Trento, uma verdadeira hipertrofia do santoral, a ponto de quase eclipsar o temporal, que celebra o mistério de Cristo; e assim por diante.

Quanto à afirmação central, o que escreve o Pe Janin resulta aparentemente, como vamos ver, apenas de ignorância quer da Teologia ortodoxa quer da própria Patrologia ². Tampouco colhe a sua observação de que as igrejas de rito bizantino possuem a 9 de Dezembro — nove meses, portanto, antes da Festa da Natividade de Maria — a memória *da sua imaculada conceição*, pois a festa é designada por “Conceição de Sant’Ana, Mãe da Deípara (Θεοτόκου)”, sem qualquer referência ao seu carácter imaculado, como aliás sucedia no rito romano antes de Pio IX ter conferido foros de dogma à tese teológica exposta por João Duns Scoto (c.1266-1308), e alterado de harmonia com ela a liturgia. De qualquer modo uma coisa é comemorar a conceição de Maria imaculada, outra celebrar a Imaculada Conceição de Maria. No rito bizantino existe igualmente uma festa da Conceição do Precursor, a 23 de Setembro, ou seja, nove meses antes da sua natividade, celebrada por todas as igrejas a 24 de Junho — sem que, a despeito de Cristo o ter declarado “o maior entre os nascidos de mulher” (Mt 11, 11), “cheio de Espírito Santo desde o ventre de sua mãe” (Lc 1, 15), alguma vez se tenha pretendido que fosse isento do pecado original.

A festa da Conceição de Maria parece ser, de facto, de origem bizantina e remontar quiçá ao século VIII. No Ocidente diz-se que teria sido introduzida na Hispânia Visigótica por S. Ildefonso de Toledo († 667), mas a verdade é que não há para ela textos próprios nos livros litúrgicos do rito hispânico ou moçárabe ³. Tampouco consta ainda do conhecido *Missal de Mateus*, conservado em Braga, que data do século XII ⁴. Nas igrejas latinas apenas se acham traços da sua divulgação a partir do sul de Itália, no século X, a despeito da oposição de algumas grandes figuras como S. Bernardo de Claraval (c. 1090-1153).

Na realidade os textos litúrgicos bizantinos que na festa se recitam ⁵, demasiado extensos para os podermos traduzir aqui, jamais aludem a

2. Diga-se em abono de Janin, mais historiador que teólogo, que ele se limita a reproduzir o que diz M. Jugie no artº “Immaculée Conception dans l’Église Grecque après le concile d’Éphèse”, in A. Vacant & E. Mangenot, *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 7, parte 1, Letouzey & Ané, Paris, 1922, col. 893-979; este artigo, assaz bem documentado, peca pelo seu escopo apologético, que leva o autor, na sua busca de *testimonia* da tese que defende, a tomar por posições teológicas definidas muitas simples expressões poéticas, de que se não espera o mesmo rigor.

3. Migne, *PL*, vol. LXXXV-LXXXVI.

4. Joaquim O. Bragança, *Missal de Mateus – Manuscrito 1000 da Biblioteca Pública e Arquivo Distrital de Braga*, introdução, leitura e notas de..., Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa (1975).

5. *Μηναίον του Δεκεμβρίου*, Atenas, s/d, sub die θ’[9], pp. 114-130.

qualquer isenção de pecado original, antes celebrando a graça da maternidade concedida por Deus a uma mulher estéril e já velha — prodígio que, como o de Isabel sua prima, se situa ainda adentro do natural, renunciando muito embora a proximidade do nascimento sobrenatural do Messias. Por isso o seu parto se não daria, como o de Eva, entre gemidos e lágrimas, mas na alegria. É o que, na sua consueta linguagem poética, que não aspira ao rigor da teologia sistemática, exprimem por exemplo o *kontákion* e o *ækos* que, como é habitual, sintetizam a atmosfera da festa:

K.: Celebra hoje o universo a conceição de Ana, que teve lugar por Deus (έν Θεῷ): pois de facto deu à luz a que está para lá da palavra, pois parturiu a Palavra (τόν Λόγον).

Æ.: Tu que deste outrora a Sara, em senectude avançada, por Tua visita e segundo a promessa, um filho, o grande Isaac, assim abriste, ó Omnipotente, a vulva à estéril Ana mãe de Samuel, Teu profeta; concede-me agora a mim escutares as minhas preces, e satisfaz meus rogos — clamava em lágrimas a sensata e estéril Ana. E escutou-a o Benfeitor, e daí concebeu com júbilo a Virgem, a que está para lá da palavra, pois parturiu a Palavra.

No consenso dos Padres — que é para a tradição ortodoxa o principal critério de verdade — Maria jamais pecou, mantendo-se perpetuamente pura. Mas a festa que celebra essa pureza é, muito mais do que a da Conceição, a da sua Apresentação no Templo, celebrada, como na igreja romana, a 21 de Novembro ⁶. A tradição em que se baseia esta festa vem dos evangelhos apócrifos, nomeadamente do *Proto-Evangelho de Tiago*⁷, já conhecido de Orígenes (c. 185-253) sob o título de *Livro de Tiago*. Segundo este, ao atingir a idade de três anos, Maria terá sido levada ao Templo por seus pais, para assim cumprirem o voto que haviam feito aquando do seu nascimento; aí terá sido educada durante nove anos, sendo alimentada pelos anjos e passando o seu tempo em contemplação profunda — após o que foi dada em casamento a José, como consta dos evangelhos canónicos.

Os padres Mercenier e Bainbridge ⁸, comentam assim o conteúdo dessa festa:

Desde a mais alta antiguidade venerou a Igreja a sublime santidade de Maria. Muito cedo se fixou a reflexão cristã sobre a misteriosa preparação dessa alma de eleição para a tarefa que Deus iria impor-lhe. E a graciosa lenda de que se inspiraram os poetas autores dos hinos que compõem este officio é uma tocante ilustração da crença primitiva (...).

O temperamento ocidental, todo ele sôfrego de exatidão histórica, que julga por esse critério os próprios dados da sua vida religiosa, não podia senão desdenhar desta piedosa lenda da apresentação de Maria no Templo. E grande coisa é já que esta festa não tenha sucumbido aos ataques dos críticos. Completamente diferente é a atitude do oriental: pode muito bem estar perfeitamente instruído acerca da inautenticidade

6. Sobre esta festa, vide H. Leclercq artº “Présentation de Marie (Fête de la)”, in Henri Marrou & alii, *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, tomo 14, Letouzey & Anné, Paris, 1948, s. v.

7. Cap. VI-VIII; vide Aurelio de Santos, *Los Evangelios Apócrifos – Edición crítica y bilingüe*, BAC, Madrid, 1963, pp. 146-151.

8. *La Prière des Églises de Rite Byzantin*: tomo II – *Les Fêtes*; parte I- *Grandes Fêtes Fixes*, 2º ed., Mosteiro de Chevetogne (1953), pp. 143-144.

histórica de um relato sem por isso o rejeitar: é que ele procura nos factos, mesmo perfeitamente estabelecidos, da história sagrada não tanto a verdade humana como o conteúdo divino.

É aliás sob uma forma menos maravilhosa que o episódio consta também de um outro apócrifo, a *História de José, o Carpinteiro*, preservado em copta e em árabe e datável dos séculos IV ou V. O texto é posto na própria boca de Jesus:

Enquanto meu pai José permanecia em sua viuvez ⁹, minha Mãe, por sua parte, a bondosa e bendita entre as mulheres, vivia no Templo, servindo a Deus em toda a santidade, e cumprira já os doze anos (...). E vendo os sacerdotes que a santa donzela levava uma vida ascética e penetrada do temor de Deus, falaram entre si e disseram: busquemos um homem de bem e desposemo-la com ele até que chegue o momento do seu matrimónio, não suceda que por descuido nosso lhe sobrevenha no Templo a purificação ¹⁰, e incorramos em grave pecado ¹¹.

Ambos os relatos são, como dissemos, apócrifos, o que não significa que não possam instilar doutrina verdadeira. De qualquer modo a *História de José* insinua uma sinergia ou cooperação entre a vontade activa de Maria, fixada na ascese e no temor de Deus, e a energia divina, que arreda mais do que o *Livro de Tiago* o conceito *deus ex machina* que subjaz de certo modo tanto a estoutro como à doutrina de Duns Scoto, de que Pio IX faria dogma. Lendo nas entrelinhas do texto citado acima, diríamos que, ainda que predestinada para Mãe do Salvador, Maria é apresentada como alguém que, como diria Molina, recebeu a divina graça *post praevisa merita*, ou seja, devido à presciência divina de que faria bom uso dela.

Soam assim o *kontákion* e o *ækos* da festa:

K.: O mais puro templo do Salvador, alcova virgem do mais alto preço, sacro tesouro da glória de Deus, é hoje introduzido na casa do Senhor, aí co-introduzindo a graça, a do Espírito divino. Cantam-lhe hinos os anjos de Deus: “ela é verdadeiramente um tabernáculo celeste!”.

Æ.: Vendo manifestada na Virgem a graça dos inefáveis e divinos mistérios de Deus, plenamente patente, rejubilo, sem meios para conceber a maneira estranha e inefável por que a imaculada foi escolhida e publicada única acima de toda a criação, visível ou intelectual; eis porque, ao querer aclamá-la, sou atingido de um estupor imenso, no pensar e no falar; tomo porém a ousadia de a magnificar proclamando: “ela é verdadeiramente um tabernáculo celeste!” ¹².

Como veremos mais abaixo, esta preferência dada à Apresentação da Madredeus sobre a sua Conceição não nos parece vazia de significação teológica.

9. Após um primeiro matrimónio de que houvera Judas, Justo ou Josetos, Tiago e Simão, os “irmãos de Jesus” dos evangelhos canónicos, e duas meninas, Lísia e Lídia, *ibidem*, II, 1-3.

10. Eufemismo para designar a menstruação, que segundo a Antiga Lei exigia uma purificação ritual.

11. *Ibidem*, II, 1-2.

12. *Μηναίων του Νοεμβρίου*, Atenas, s/d, *sub die* κα´[21], p. 270.

Pecado original: culpa hereditária?

Perante isto, poder-se-ia, por conseguinte, perguntar se neste ponto a discrepância entre o Oriente ortodoxo e o Ocidente católico não é uma mera questão de palavras.

Na realidade não o é, pois, o pomo da discórdia não é tanto a pureza da Virgem Deípara, sobre que reina o acordo, como um problema mais geral de antropologia teológica. De facto, afirmar que Maria foi, *por singular privilégio*, concebida sem pecado original equivale a afirmar que todos os demais foram concebidos em pecado. Ora, como escreveu Jean Meyendorff, “poder-se-iam multiplicar as citações que mostram que a piedade mariológica dos Bizantinos os teria podido levar a aceitar o dogma da Imaculada Conceição, tal como foi definido em 1854, *mas apenas se* eles tivessem partilhado a doutrina ocidental do pecado original”¹³.

Uma vez que, tirante os *livros deuterocanónicos* que permanecem controversos, todos os cristãos aceitam o Antigo Testamento como regra de fé, não há, evidentemente, comunidade alguma que rejeite o relato da queda de Adão, tal como no-la descreve o Génesis (2, 15 – 3,19). O mito não é, aliás, próprio da Bíblia e do Alcorão, que naquela se inspira, pois *mutatis mutandis* aparece em numerosas outras mitologias do Velho e do Novo Mundo. Em algumas aparece, de certo modo ao invés do que se passa na Bíblia, como explicação não de como o mundo se afastou de Deus, mas de como o Criador se afastou do mundo que criara, tornando-se um *deus otiosus*, desinteressado e longínquo¹⁴. Seja como for, corresponde a uma intuição do homem — de certo modo perdido num mundo contingente e hostil, mas capaz de conceber um que assim não fosse — de que a ordem actual das cousas não é, como pretendia Leibnitz, a melhor ordem possível¹⁵.

Quanto ao Novo Testamento, a cuja luz deve ser interpretado o Antigo, é evidente que atribui ao que veio a ser chamado “pecado original” uma significação muito mais profunda, já que vê nele a principal causa da Encarnação do Verbo e da instauração de uma nova humanidade em Jesus Cristo. Resulta isso bem claro das epístolas paulinas¹⁶, em especial da Epístola aos Romanos e, numa forma mais especulativa, da Epístola aos Hebreus.

13. Jean Meyendorff, *Initiation à la Théologie Byzantine: L'histoire et la doctrine*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1975, pp. 199-200.

14. *Vide, v. g.*, Mircea Eliade, *Aspectos do Mito*, Edições 70, Lisboa & Porto, s/d [ed. original inglesa, 1963], pp. 82 & sqq.; Idem, *Traité d'Histoire des Religions*, nova edição, Payot, Paris, 1964, pp. 55-56. *Cf.* David Leeming & Margaret Leeming, *A Dictionary of Creation Myths*, Oxford University Press, Nova Iorque & Oxford 1994, s. v. “Fall of Men”.

15. *Cf.* Jean Delumeau, *Une Histoire du Paradis: I: Le Jardin des Délices*, Fayard, Paris, 1992, pp. 301 & sqq.

16. *V. g.*, Ef 2, 3, Rom 5, 12-19, etc.

Foi, tanto quanto sabemos, S. Agostinho quem para designar o pecado de Adão no Paraíso introduziu a expressão “pecado original”¹⁷, que prontamente entrou na terminologia comum, ocorrendo já nos cânones do concílio anti-pelagiano de Milevo em 416¹⁸, ainda em vida, portanto, do Doutor de Hipona, que só viria a falecer a 28 de Agosto de 430. Independentemente da maneira como o possa interpretar, não há cristão que o negue, pois é um dado bíblico; as suas consequências, contudo, foram apreciadas de diversos modos, ao longo da história do pensamento cristão¹⁹. Nesse ponto não há desacordo entre a teologia ortodoxa e a católica no que toca à relação intrínseca e causal entre o pecado de Adão e os da sua posteridade, que não é, como queriam os pelagianos, de mera imitação.

Talvez porque lutavam contra o gnosticismo, que tinha o mundo material por radicalmente mau, obra de um demiurgo perverso, os mais antigos Padres da Igreja parecem ter tido tendência a minimizá-lo. Tal é nomeadamente o caso de S. Teófilo de Antioquia e de S. Ireneu de Lião, que atribuem a falta de Adão à sua meninice. Nos seus *Três Livros a Autólico*, datáveis de c. 180-185, o primeiro afirma:

De facto, a árvore da ciência era boa, e bom era o seu fruto. Efectivamente, não era, como alguns pensam, a árvore o que continha a morte, mas a desobediência, pois no seu fruto não havia senão ciência, e a ciência é boa, desde que bem usada: era por sua idade, pois Adão era ainda menino, e por isso não era capaz de receber a ciência como convém. (...) Não foi, portanto, por ser invejoso, como pensam alguns, que Deus lhe proibiu comer da ciência: quis assim provar se ele era obediente à sua vontade, pois desejava que por mais tempo permanecesse simples e intemerato como menino²⁰.

S. Ireneu de Lião († c. 195) expressa-se de modo idêntico²¹. Foi essencialmente S. Agostinho (354-430), quem, no quadro da sua disputa

17. Podem ver-se pormenores sobre este ponto no bem documentado artº de Isidro Pereira Lamelas “A ‘invenção’ do pecado original segundo Agostinho” in *Didaskalia – Revista da Faculdade de Teologia de Lisboa*, XLII (2012), 1, pp. 55-134.

18. Canon 2: vide Bartholomæi de Caranza, *Summa Conciliorum omnium a S. Petro usque ad Pium III Pont[ificem]*, Veneza, 1573, fl 88 v.; cf. Henrici Denzinger, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 30ª ed., Herder, Friburgo da Brisgóvia e Barcelona, 1955, nº102, p. 51.

19. Vide, A. Gaudel [Teologia ocidental] & M. Jugie [Teologia oriental], artº “Péché originel”, in A. Vaccant, E. Mangenot & É. Amann (dir.), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. XII, i, Letouzay et Ané, Paris, 1933, s. v., col. 275-623; C. G. Peter & K. MacMahon, artº “Original Sin” in *The New Catholic Encyclopedia*, 2ª ed., The Catholic University of America / Thomson Gale, Washington, etc., 2003, s. v.; e mais sucintamente, A. Trapè, artº “Pecado original” in *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*, Ed. Vozes / Paulus, Petrópolis & São Paulo, 2002, s. v. “Pecado”. Cf. A.-M. Dubarle, *Le péché originel dans l'Écriture*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1967; Idem, *Le Péché Originel - Perspectives Théologiques*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1983; Jean-Michel Maldamé, *Le péché originel: foi chrétienne, mythe et métaphysique*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2008; M.-M. Labourdette, *Le péché originel et les origines de l'homme*, Alsatia, Paris, 1953; Henri Rondet, *Le Péché originel dans la tradition patristique et théologique*, Le Signe/Fayard, Paris, 1967; Louis Ligier, *Péché d'Adam et Péché du Monde*, Tome I - L'Ancien Testament; Tome II - Le Nouveau Testament, Aubier/Éditions Montaigne, Paris, 1960- 1961.

20. II, 25: vide Daniel Ruíz Bueno, *Padres Apologistas Griegos (s. II)*, BAC, Madrid, 1954, p. 816.

21. *Contra Hæreses*, III, xxii, 4; Migne, *P. G.*, V, col. 861.

com Pelágio e seus discípulos, que praticamente negavam tanto o pecado original como a necessidade da graça ²², veio a endurecer progressivamente a sua posição, até admitir a noção de culpa hereditária e explicar a sua transmissão pelo comércio carnal ²³. Agostinho parece inclusivamente descortinar sequelas do pecado original nos choros das crianças de peito e nas birras dos meninos, quando se lhes não dá o que pretendem ²⁴.

Na geração precedente, S. Hilário de Poitiers (c. 310-367) tinha ainda uma visão bem mais positiva da infância: ao comentar o capítulo 18 de S. Mateus, diz das crianças que “seguem o pai, amam a mãe, não sabem querer mal ao próximo, negligenciam o cuidado das riquezas, não são insolentes, não odeiam, não mentem, creem no que se lhes diz, têm por verdadeiro o que escutam” ²⁵; são, por isso, um exemplo para os adultos, que à mesma inocência devem retornar. Não cabe aqui alongarmo-nos sobre este ponto, mas é curioso notar, como que entre parêntesis, que o mesmo choque entre a concepção do homem como fundamentalmente bom, ainda que corruptível pela vida em sociedade, e a concepção do homem como originalmente perverso, ainda que susceptível de ser morigerado pela educação ou mesmo pelo temor da punição, aparece noutras culturas, designadamente na chinesa. Mesmo deixando de fora as posições mais extremas, como a ideologia ditatorial da Escola dos Legistas ou 法家 *Fa Chia*, e o pacifismo igualitário, quase franciscano de Mício ou 墨翟 *Mo Ti*, no seio da própria escola confuciana coexistem ambas as posições: se 孟子 *Mêncio*, como S. Hilário, adopta uma posição optimista, olhando a “humanidade” ou 仁 *jen* como virtude suprema, já 荀子 *Hsün Tzu*, que se inclina para um pessimismo próximo do de Agostinho de Hipona, põe antes o acento no 禮 *li*, ou “submissão aos ritos”, que domam o homem e o integram na devida ordem moral e social.

No Oriente cristão a ideia de uma corrupção radical da natureza humana em consequência do pecado de Adão aparece sobretudo em autores de tendência monofisita acentuada como Julião de Halicarnasso († c. 527), mestre e fundador da corrente *aftartodoceta*, que professava a impossibilidade de Cristo ter assumido uma natureza humana corrompida, atribuindo-lhe por isso uma carne incorruptível (ἄφθαρτος). A sua doutrina foi rebatida por Severo de Antioquia (c. 465-538), que podemos definir como um “monofisita moderado”, cuja teologia acabou por ser oficialmente adoptada pelas igrejas dissidentes da Síria, do Egipto e finalmente da Arménia, ditas jacobitas por terem sido organizadas, sob o olhar benévolo da imperatriz Teodora esposa de Justiniano, por Jacob Baradai ou Baradeu

22. Cf. R. Hedde & É. Amann, artº “Pélagianisme” in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. XII, i, s. v., col. 675-715.

23. O texto essencial é o tratado *De Gratia Christi et de peccato originali*: vide *Obras de San Agustin en edición bilingüe*, tomo VI, “Tratados sobre la Gracia”, BAC, Madrid, 1956, pp. 303 & sqq.

24. *Confissões*, VI-X (7-16): Angel Custodio Vega, O. S. A., *Obras de San Agustin, texto bilingüe* – tomo II: “Las Confesiones”, BAC, Madrid, 1963, pp. 75 & sqq.

25. In *Matthaeum*, 18, 1: Hilaire de Poitiers, *Sur Matthieu*, II (Sources Chrétiennes, nº 25), pp. 74-75.

(† 578) ²⁶. Para Severo, como para os autores ortodoxos (de que diverge sobretudo na terminologia que utiliza), a natureza humana, privada do socorro da graça divina após a falta de Adão, quedara enferma, e foi para a curar que Cristo a assumiu. Notar-se-á a preferência dada a uma terminologia tomada da medicina, enquanto o Ocidente optava por uma linguagem jurídica, ponto o acento na *culpa*. Esse *juridismo*, que os teólogos ortodoxos apontam como grande pecha à teologia ocidental, remonta aparentemente a Tertuliano, o primeiro escritor eclesiástico de língua latina, que, sendo advogado, transpôs naturalmente para a teologia a linguagem a que estava habituado; e numa Latinidade que primava pelo Direito como o Helenismo brilhava pela Filosofia, teve fácil aceitação.

É numa linguagem isenta de juridismo que a Anáfora de S. Basílio — quiçá o mais belo texto eucarístico que produziu a Cristandade — exprime as consequências duradouras da queda do Padre Adão como um simples retorno à terra de que saíra seu corpo, privado do estado de excepção, o Paraíso, em que o Senhor o colocara:

Após teres formado o homem, tomando-o do lodo da terra e honrando-o com a Tua imagem, ó Deus, Tu colocaste-o no Paraíso de delícias, prometendo-lhe a vida imortal e o gozo dos bens eternos no cumprimento dos Teus mandamentos. Mas ele desobedeceu-Te, ao verdadeiro Deus que o criaste, e cedendo às seduções da serpente, submeteu-se assim à morte pelas suas transgressões; por isso, com toda a justiça, ó Deus, o expulsaste do Paraíso para este mundo e o fizeste voltar à terra donde tinha sido tirado, tudo dispondo, porém, para sua salvação, pela regeneração no Teu Cristo ²⁷.

Até ser restaurada por Cristo na sua pessoa teândrica, divinamente humana, a natureza do Homem, ainda que criada à imagem de Deus, perdera de facto pela transgressão a semelhança com o seu protótipo. Assim também se exprimia, pouco antes de Agostinho de Hipona, seu mestre S. Ambrósio (c. 333-397):

Pintada por Deus é essa alma que tem em si a graça reluzente das virtudes e o resplendor da piedade. Bem pintada é essa alma em que brilha a efigie da operação divina. Bem pintada é essa alma em que reside o esplendor da glória e a imagem da substância paterna. Conforme a essa imagem que refulge, a pintura é preciosa. Conforme a essa imagem era Adão antes do pecado; quando, porém, caiu, depôs a imagem celeste e tomou uma efigie terrestre ²⁸.

26. René Draguet, *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du Corps du Christ – Étude d'histoire littéraire et doctrinale, suivie des Fragments dogmatiques de Julien (texte syriaque et traduction grcque)*, Universitas Catholica Lovaniensis, Lovaina, Imprimerie P. Smeesters, 1924; Jacques Jarry, *Hérésies et Factions dans l'Empire Byzantin du IVe au VIIIe siècle*, Institut Français d'Archéologie Orientale, Cairo, 1968; W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

27. *Ἱερατικόν*, Roma, 1950, p. 191.

28. *Hexameron*, VI, 7, 42: M. J. Rouët de Journel, S. I., *Enchiridion Patristicum*, Herder, Barcelona, Friburgo da Brisgóvia & Roma, 1969, p. 488.

Aparentemente a doutrina agustiniana do pecado original teve pronta aceitação no Ocidente latino, pois parece ser da autoria do papa Sisto III (432-440) a inscrição poética que se lê nas arquitraves do baptistério octogonal de Latrão:

Gens sacranda polis hic semine nascitur almo / Quam fecundatis Spiritus edit aquis. / Virgineo fetu genitrix Ecclesia natos / Quas spirante Deo concipit amne parit. / Caelorum regnum sperate hoc fonte renati: / Non recipit felix vita semel genitos. / Fons hic est vitae qui totum diluit orbem, / Sumens de Christi vulnere principium. / Mergere peccator sacro purgande fluente, / Quem veterem accipiet, proferet unda novum. / Insons esse volens isto mundare lavacro, / Seu patrio premeris crimine seu proprio. / Nulla renascentum est distantia quos facit unum / Unus fons, unus spiritus, una fides. / Nec numerus quemquam scelerum nec forma suorum / Terreat hoc natus flumine sanctus erit.

ou seja:

Gente a consagrar ao alto, aqui se gera de semente santa: produ-las a água, fecundada pelo espírito. Neste rio, de um feto virginal, pare a Madre Igreja os filhos, que pelo sopro de Deus concebeu. Esperai o reino dos céus, vós que desta fonte renascestes, pois, a vida feliz não acolhe os que uma só vez nasceram. Esta é a fonte da vida que todo o orbe dilui, e das chagas de Cristo recebe o seu começo. Imerge, ó pecador que te queres purificar, neste santo rio, pois ao que era velho tornará a água novo. Se queres ser inocente purifica-te neste lavacro, quer te oprima o pecado paterno quer o próprio. Entre os que renascem não há qualquer distância pois fá-los um só uma só fonte, um só espírito, uma só fé. Que a ninguém aterre o conto dos pecados nem a forma: quem deste rio nascer santo será.

Embora de um texto poético se não possa esperar grande rigor teológico, tanto mais que a métrica impõe uma escolha dos vocábulos a usar, tudo leva a crer que por “pecado paterno” (*patrio crimine*) se entende o “pecado original” do doutor de Hipona, e assim tem sido por muitos traduzido²⁹; não é, contudo, inteiramente impossível que a alusão seja mais vaga, contemplando a doutrina vétero-testamentária (Ex 20, 5 & 34, 7; Num 14, 18; Deut 5, 9) segundo a qual Deus pune até á quarta geração os filhos pelos pecados dos pais. Seja como for, é notável que a terminologia de Agostinho não tenha penetrado na liturgia baptismal romana — pelo menos até à revolução litúrgica subsequente ao concílio Vaticano II, que assim parece ter inovado onde durante quinze séculos ninguém ousara inovar, introduzindo um exorcismo que começa assim:

Deus todo-poderoso e eterno, que enviastes ao mundo o vosso Filho para expulsar de nós o poder de Satanás, espírito do mal, e transferir o homem, arrebatado às trevas, para o

29. Pode ver-se o texto da inscrição in H. Leclercq, art.^o “Baptistère” in Dom Fernand Cabrol & Dom Henri Leclercq (dir.), *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, tomo II, 1^a parte, B, Lib. Letouzey et Ané, Paris, 1925, s. v., vide col. 415; cf. o exaustivo estudo sobre o baptismo na Igreja primitiva de Everett Ferguson *Baptism in the Early Church — History, Theology and Liturgy in the First Five Centuries*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 2009. Tradução da inscrição, mais livre do que a nossa, a p. 769.

reino admirável da vossa luz, humildemente vos pedimos que esta criança, *libertada da mancha original*, se torne morada do Espírito Santo e templo da vossa glória.

No Ocidente feudal, onde praticamente tudo se transmitia por hereditariedade (e onde para a ordenação a ordens maiores se exigia o celibato, o que é também relevante como veremos num instante) a ideia augustiniana de culpa hereditária viria a médio prazo a conhecer geral aceitação. No Oriente bizantino, porém, onde, passada a vaga encratita, não reinava o mesmo horror à sexualidade, se ordenavam homens casados e, para mais, as funções públicas se conquistavam por mérito individual, a doutrina augustiniana da culpabilidade de todo o homem pelo pecado original foi desde logo altamente contestada. Foi, ao que parece S. Jerónimo (350-420) quem tentou divulgar no Oriente a teoria de Agostinho, suscitando uma violenta resposta da parte de Teodoro de Antioquia, que a esse propósito redigiu o tratado *Contra os que dizem que é por natureza e não por intenção que os homens pecam*. O livro não chegou até nós; mas conhecemos razoavelmente o seu conteúdo graças a uma ficha de leitura de S. Fócio, patriarca de Constantinopla (858-867 e 877-886), que o resume em cinco páginas³⁰.

Como é geralmente sabido, o tema desenvolvido por Teodoro de Antioquia foi retomado por S. Máximo Confessor (c. 580-662), campeão da luta contra o monotelismo, que baseia a sua argumentação na distinção entre “vontade natural”, conjunto das propriedades dinâmicas inerentes à natureza, e “vontade gnómica”, própria do livre arbítrio. Assim explicava ele que a vontade de Cristo coincidissem constantemente com a do Pai, não por necessidade ontológica, como se fosse desprovido de alvedrio humano, mas por conformação voluntária do seu querer com o d'O que O enviou — mesmo quando a sua vontade natural ia em sentido oposto, levando-o a exclamar, “Meu Pai, se é possível, afaste-se de mim este cálice; contudo, não seja como Eu quero, mas como Tu queres”³¹. As ideias de S. Máximo foram aceites e aprovadas pelo III Concílio de Constantinopla, em 679-681³². É por isso que a muitos teólogos ortodoxos repugna a doutrina católica da Imaculada Conceição, que se lhes afigura uma espécie de *monotelismo mariano*³³.

Seja como for, a especulação teológica demorou séculos até pôr como hipótese que Maria tivesse sido uma excepção. Essa ideia, de início muito discutida, foi, tanto quanto sabemos, pela primeira vez, apresentada em Inglaterra em 1127 ou 1128, para justificar a celebração em Winchester da festa de 8 de Dezembro, que alguns teólogos contestavam. Seguiram-se

30. Photius, *Bibliothèque*, tomo II (codices 84-185), texte établi et traduit par René Henry, Les Belles Lettres, Paris, 1960, pp. 177-182.

31. Mat 21, 39; cf. Jo 5, 30 & 6, 38.

32. Vide F.-X. Murphy & P. Sherwood, *Constantinople II et III* (Histoire des Conciles Œcuméniques publiée sous la direction de Gervais Dumeige, S. J., vol 3), Éd. de l'Orante, Paris, 1973.

33. Vide Jean Meyendorff, *Initiation à la Théologie Byzantine*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1975, pp. 192-201 & 222-223.

debates que não cabe historiar aqui; basta dizer que a doutrina da Imaculada Conceição foi sobretudo defendida pelos franciscanos, contra os dominicanos que, na esteira de S. Tomás de Aquino, a negavam; e que houve até pressões dos poderes políticos sobre a Santa Sé para que a aceitasse, pois constituía um bom precedente para os monarcas, cujos poderes gradualmente se afirmavam, desejosos de outorgarem privilégios e de abrir exceções às próprias leis que promulgavam...³⁴

Quedamos, por conseguinte, incapazes de descobrir onde terá achado o Pe Janin testemunhos da doutrina da conceição imaculada de Maria nos Padres Gregos dos séculos de antanho...

A transmissão do pecado

Para a teologia ortodoxa, mais difícil de aceitar que a ideia de culpa hereditária eram algumas das explicações que se lhe davam. A mais aceitável é, sem dúvida, a que se esboçou com S. João Damasceno e foi desenvolvida no século XVII pelo cardeal João de Lugo (1583-1660) — jesuíta e, como Molina, avesso, na esteira dos Padres Gregos, a admitir culpa que não resultasse do livre arbítrio do Homem. Segundo esta teoria, ao criar o primeiro homem, Deus criou na realidade toda a humanidade, potencialmente contida “nos seus rins”, de que o Padre Adão seria assim como que um representante legal. Por conseguinte terá sido em nome de toda a humanidade, e não apenas em seu nome pessoal, que à intimidade com Deus preferiu Adão traçar ele mesmo o seu próprio caminho, “provando da árvore da ciência do bem e do mal” — ou seja arrogando-se o direito de estabelecer os seus próprios critérios de justiça — com todas as consequências que daí advieram. No entanto, essa explicação teve poucos seguidores no Ocidente.

A teoria mais corrente, ainda que simplista, liga a transmissão do pecado à reprodução do homem por comércio carnal, ao modo dos animais. Não é impossível que remonte em última análise ao encratismo³⁵ dos primeiros séculos; seja como for, ressoam ainda aqui e além na pena de escritores ortodoxos ecos da ideia de “deutero-criação” de Fílon Alexandrino (c. 20 A. C. - 50), perfilhada por exemplo por S. Gregório de Nissa (330-395), no seu pequeno tratado “Sobre a Criação do Homem” (conhecido no Ocidente como *De opificio Hominis*) e implicitamente aceite por S. João Damasceno († 754)³⁶, que admitia ter sido em previsão da culpa

34. Achar-se-á uma exposição exaustiva da história desta querela in Marielle Lamy, *L'Immaculée Conception: Étapes et enjeux d'une controverse au Moyen âge (XIIIe-XVe siècles)*, Institut des Études Augustiniennes, Paris, 2000.

35. Cf. F. Bolgiani, art^o “Encratismo” in *Dicionário Patrístico...*, s. v.

36. Grégoire de Nysse, *De Fide Orthodoxa*, II, xxix: Migne, PG, vol. 94, col. 975; Idem, *La création de l'homme*, Sources Chrétiennes, Éditions du Cerf / Éditions de l'Abeille, Paris & Lião, 1944.

do homem, que o inclinaria para a sensualidade, que Deus o dotara de órgãos sexuais — sem o que, ainda que dotado de corpo material, o homem se reproduziria misteriosamente, ao modo dos anjos³⁷. S. Ireneu mostrara-se mais optimista, ao estabelecer um contraste entre virgindade obediente de Maria e a virgindade desobediente de Eva, atribuindo muito embora à desta um carácter transitório, decorrente da sua juventude:

Consequentemente, a Virgem Maria é achada obediente ao dizer: “eis a Tua escrava, Senhor, faça-se em mim segundo a Tua palavra”. Eva, porém, desobediente: de facto não obedeceu sendo ainda virgem. Conquanto tendo marido, Adão, estava contudo ainda virgem (“estavam ambos nus no Paraíso, e não sentiam vergonha”, pois, feitos ainda há pouco, não tinham conhecimento da geração de filhos; convinha que primeiro adulescessem e então assim se multiplicassem)³⁸.

A ideia da transmissão do pecado original pela geração carnal esboça-se já nalguns escritores pré-nicenos, como S. Cipriano de Cartago (c. 200-258)³⁹ e o alexandrino Dídimo, *o Cego* (313-398), que afirma que se Cristo não tivesse nascido de uma virgem, mas por meio de cópula (ἐκ συνδυασμοῦ), estaria sujeito ao pecado de Adão⁴⁰. Foi, contudo, S. Agostinho quem a desenvolveu, tendo muito embora o cuidado de defender ao mesmo tempo a santidade do matrimónio, e explicando:

O concúbito nupcial, porém, como o afirmam também as leis matrimoniais, para dar lugar à procriação de filhos, é bom em si mesmo, e não só em comparação com a fornicção; e ainda que, por causa deste corpo de morte, ainda não renovado pela ressurreição, se não possa dar sem certa moção animalesca (*bestiali motu*), de que a natureza humana tem vergonha, sem embargo, o concúbito em si não é pecado, quando a razão usa da libido para o bem e não é forçada para o mal⁴¹.

A ideia de pecado transmitido pela procriação foi implicitamente aceite por S. Tomás de Aquino, que embora mitigando, graças a subtis distinções, o pessimismo antropológico da posição agostiniana, admitiu que se um homem fosse formado milagrosamente de carne humana sem ser gerado, não contrairia o pecado original⁴². Mais estranha ainda é a conclusão a que o mesmo doutor chega no artigo seguinte da sua *Summa*: se só Eva tivesse pecado e Adão não, a culpa não se teria transmitido à descendência, pois na procriação a mulher é um elemento passivo. Dir-se-ia, na moderna linguagem científica, que tal como sucede com o daltonismo,

37. G. Sfamini Gasparro, artº “Criação (dupla)” in *Dicionário Patrístico...*, s. v.

38. *Contra Haereses*, III, xxii, 4; Migne PG, V, col. 861.

39. *Epístola* 64, 30: Rouët de Journal, *Enchiridion Patristicum*, p. 208.

40. *Contra Manichaeos*, 8: ibidem, p. 405-406.

41. *De gratia Christi et de peccato originali*, II, xxxviii, 43 (ed. cit., pp. 448-451).

42. *Summa Theologica*, Iª IIª, q. 81, artº 4; vide S. Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, Ordinis Praedicatorum, *Summa Theologica, cura Fratrum eiusdem Ordinis*, II: Prima Secundae, BAC, Madrid, 1962, pp. 533-534. O Aquinate ocupa-se também do pecado original no seu *Comentário das Sentenças* (de Pedro Lombardo), na *Summa Contra Gentiles*, no opúsculo *De Malo* e no *Compendium Theologiae*.

a hemofilia e outras mais anomalias, pela transmissão do pecado original é responsável o cromossoma X...

Seja como for, tornou-se comum no Ocidente, já desde S. Ambrósio ⁴³, entender como referente ao pecado original o versículo 7 do salmo *Miserere*, que na Vulgata é uma tradução justilinear dos Setenta: Ἴδου γὰρ ἐν ἀνομίαις συνελήμφθην, καὶ ἐν ἀμαρτίαις ἐκίσσησέν με ἡ μήτηρ μου, *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum et in peccatis concepit me mater mea*, “eis que fui concebido entre iniquidades, e no meio de pecados me parturiu minha mãe” ⁴⁴.

Deixando de lado os teólogos ortodoxos de tendência tomista — como na Bizâncio medieval Jorge Scholarios (c. 1400-1473), futuro patriarca ecuménico Genádio II (1454-56, 1462-63 e 1464-65), tradutor de diversas obras de S. Tomás de Aquino em grego, ou na Ucrânia de Seiscentos Pedro Movila ou Moghila (1596-1646) — e os que sofreram a influência de Lutero, a tendência hoje dominante na teologia ortodoxa é admitir que a presença do mal no nosso mundo é um ciclo vicioso, de facto iniciado pelo pecado de Adão, mas em que todo o pecado individual se pode, por seu turno, tornar um *peccatum originans* ou "pecado originante", pois lança lenha na fogueira e, como um abismo clamando por outro abismo (Sl 41, 8), atrai directa ou indirectamente novas iniquidades. Assim, mesmo que se não afirme que toda a criança nasça em pecado, é evidente que todas nascem num mundo de pecado, de que o demónio é chamado o príncipe; e é desse pecado do mundo que, à medida que adquirem o uso da razão e se integram na vida social, se vão apropriando. Haverá então um paralelismo entre a apropriação do mal pelo indivíduo e a da redenção que Cristo oferece a todo o homem *in habitu*, mas que cada um tem de actualizar e realizar em si *in actu* ⁴⁵.

Digamos entre parêntesis que esta concepção de *pecado originante*, em que todos temos quinhão, se nos afigura mais responsabilizante, que a de um pecado cometido não sabemos ao certo onde nem quando pelos nossos primeiros pais, mas de que seríamos todos culpados — que facilmente é relegada para a esfera do mito, tornando-se-nos de qualquer modo em certa medida alienante.

É da preferência dada à concepção do pecado original como *pecado cósmico* (cujas manifestações se situam de qualquer modo a montante de Adão, pois foi a serpente que induziu este a pecar), sobre a sua identificação com o *pecado de Adão e Eva*, que nos parece provir a predilecção bizantina

43. *De Pœnitentia*, I, iii, 11: Migne, *PL*, XVI, col. 470.

44. Foi a tradução que propusemos para a versão do *Horológio* (livro que contém o ordinário das horas do ofício do rito bizantino) em português, paralela v. g., à de Jo 1, 14: Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν...*et Verbum caro factum est et habitavit in nobis*, “e o Verbo fez-se carne e habitou entre nós”, em que a preposição ἐν obviamente se tem de traduzir por “entre”.

45. Veja-se nomeadamente a obra do P^e Serge Boulgakov, *Le Buisson Ardent – Aspects de la vénération orthodoxe de la Mère de Dieu – Essai d’une interprétation dogmatique*, traduit du russe par Constantin Andronikov, L’Âge d’Homme, Lausana, 1987.

pela festa da Apresentação no Templo, que conota afastamento, renúncia ao mundo, educação espiritual e ascese activa, sobre a da sua Conceição, que aponta para o pecado hereditário.

A dormição e a assunção de Maria

Não é só na igreja católica que há teólogos medíocres, que sem estarem devidamente informados dissertam sobre pontos controversos de história ou de doutrina: há-os também na igreja ortodoxa. Vem esta observação a propósito de um artigo que circula na *internet*, no *site* de uma igreja ortodoxa do Brasil, em que, ainda que em termos assaz moderados, isentos de virulência polémica, se assaca à teologia católica como um erro a afirmação de que a doutrina da Imaculada Conceição implica que Maria tenha sido preservada de morte corporal.

O artigo não enferma de falta de lógica, mas de deficiente informação: de facto, tanto quanto sabemos, ninguém antes do século XVII parece ter posto em dúvida no Ocidente que a Virgem Maria tenha padecido morte natural, conquanto alguns Padres da Igreja, como S. Epifânio de Salamina († 403)⁴⁶, não tenham ousado pronunciar-se sobre esse ponto, deixando sobre ele pairar a dúvida. No século XVII, ao que parece pela primeira vez, houve partidários da doutrina da Imaculada Conceição (que por então não era ainda dogma), que exprimiram esse ponto de vista; mas foram refutados por Gotti, na sua *Veritas religionis christianæ*, publicada em Roma em 1737, no capítulo “De morte Deiparæ”⁴⁷.

Após a definição do dogma por Pio IX em 1854, a doutrina daqueles partidários seiscentistas da Imaculada Conceição foi ressuscitada pelo teólogo genovês Domenico Arnaldi, num livro intitulado *Super transitu B. M. V. Deiparæ omni labe culpæ originalis dubia proposita*, publicado em Génova em 1879; mas a sua hipótese foi considerada contrária à tradição patrística, ao ensino comum dos teólogos e à liturgia católica, de modo que não teve seguidores.

46. *Panarion*, lxxviii (Migne, *PG*, t. xlii, col. 716). É verdade que alguns Padres da Igreja, como S. Epifânio de Salamina († 403), não ousaram pronunciar-se sobre esse ponto, deixando sobre ele pairar a dúvida: “... poderá cada qual perscrutar os passos das Escrituras e não achará aí nem a morte de Maria, nem que morreu, nem que não morreu, nem se foi sepulta ou se não foi sepulta. (...) E eu não ousou dizê-lo, preferindo imaginá-lo em silêncio”. E, embora admitindo que possa ter sido levada para o deserto, para que a não agarrasse o Dragão, cumprindo-se assim nela a profecia apocalíptica (Ap 12, 13 & sqq.), continua: “mas não o defino abertamente: nem digo que permaneceu imortal, nem confirmo que morreu — pois a Escritura ultrapassa a mente humana, e deixa a cousa no ar...”. Escusado será dizer que S. Epifânio, que faleceu antes da querela de S. Agostinho com Pelágio que levou aquele a formular a sua teoria do pecado original, não liga a possibilidade de Maria ter sido preservada da morte corporal à doutrina da Imaculada Conceição, que mesmo no Ocidente apenas começaria a esboçar-se sete séculos após a sua morte. Justifica, porém, o silêncio da Escritura com o pensamento de que ela assim faz “por causa daquele Vaso honrado e tão sublime, para que ninguém se meta a fazer suposições acerca das cousas de sua carne”.

47. Tomo IV, cap. XI, cit. por J. Bellamy, art.^o “Assomption de la Sainte Vierge”, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. I, s. v., onde se podem ver abundantes detalhes sobre esta questão.

Trata-se, assim, de uma divergência entre católicos e ortodoxos de facto inexistente, e, por conseguinte, de um problema imaginário. Se a teologia ortodoxa se não acorda com a católica em afirmar que todo o homem vem ao mundo *actualmente culpado* pelo pecado de Adão, todos estão de acordo em que nasce num mundo que sofre as consequências deste, em que se incluem o sofrimento e a morte. Se a mortalidade estivesse bijectivamente ligada à culpa, não poderia Cristo ter realmente morrido, e teríamos caído todos no erro de Julião de Halicarnasso, tecnicamente designado por *aftartodocetismo*, que ensinava ser o corpo de Cristo *naturalmente imortal*. Tal como Cristo, Maria foi preservada da corrupção, mas não da morte.

O próprio Aquinate — que devido à influência de Aristóteles tende a conceber a natureza como algo de perfeito, completo e suficiente a si mesmo — modera os rigores de Agostinho de Hipona ao comparar o pecado de Adão ao de um cavaleiro feudal que se houvesse rebelado contra o seu suserano e a quem este houvesse, por essa felonía, confiscado o feudo⁴⁸. Os descendentes de tal homem, sem poderem ser responsabilizados pelo erro do seu antepassado, não deixariam, contudo, de sofrer as suas consequências, pois jamais viriam a herdar o feudo. Nega por isso que os inocentes falecidos sem terem sido baptizados sofram por tal razão as penas do inferno, ainda que quedem impedidos de gozar da visão beatífica de Deus; mas nem mesmo essa privação lhes causa sofrimento actual, pois não tendo conhecimento do que é a beatitude não podem sequer sentir a sua falta.

De harmonia com o conceito de natureza que adopta, considera S. Tomás que a imortalidade prometida por Deus a Adão, se este observasse os Seus preceitos, não era uma prerrogativa da sua natureza, fisicamente mortal, mas um *dom preternatural*, ou seja, acima, fora e para além da natureza, gratuitamente concedido por Deus. Retoma assim a doutrina professada, ainda que em linguagem diferente, por Severo de Antioquia em começos do século VI. Quer-nos parecer que essa doutrina teria certamente raízes profundas nas ideias da escola teológica antioquena — influenciada pela filosofia aristotélica, como o Aquinate — pois num sínodo reunido no ano 596 em Selêucia da Mesopotâmia pelo “patriarca de Babilónia” Sabrišo’ ou Sabarjesus (596-604), chefe da igreja nestoriana, herdeira quase exclusiva da teologia de Antioquia, foram condenados todos os que afirmassem que a natureza de Adão fora criada imortal desde o começo⁴⁹. Foram ao mesmo tempo condenados os ecos da ideia agostiniana de “pecado da natureza”, que — quiçá através do hoje perdido tratado de

48. *Compendium theologiae*, cap. 195: vide S. Thomae Aquinatis, doctoris angelici, *Opuscula Insigniora*, apud Petrum Borremann, Douai, 1609, t. I, p. 242.

49. Vide *Synodicon Orientale ou Recueil de Synodes Nestoriens*, publié, traduit et annoté par J. B. Chabot (Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques, t. 37), Imprimerie Nationale, Paris, 1902, pp. 456-457 (texto siríaco a pp. 196 & sqq.).

Teodoro de Antioquia — chegaram ao Império Persa, insistindo-se em que todo o pecado era individual e voluntário ⁵⁰.

Na esteira de Anselmo de Cantuária († 1109) S. Tomás define o pecado original como “privação da justiça original” que Deus lhe destinara e à sua posteridade, que implicava o gozo dos dons preternaturais. A própria sujeição total dos apetites sensíveis à razão, em que em termos aristotélicos descrevia essa “justiça original”, lhe não parecia natural, mas dom de Deus, devido à presença da graça santificante na alma dos nossos primeiros pais. Nisso se apartava de S. Agostinho, que *ad instar* dos estoicos, considerava que a justiça original era conatural ao Homem. Resta saber em que medida a discrepância é de natureza teológica e não meramente filosófica ou terminológica, caminho por que nos não aventuraremos, pois levar-nos-ia para muito longe do nosso escopo.

Recorrendo à terminologia dos teólogos franciscanos da Idade Média, diríamos que, como criatura, Adão jamais poderia *de condigno* tornar-se merecedor da imortalidade, dádiva infinita que ultrapassava os seus méritos, embora a pudesse merecer *de congruo* — ou seja, em virtude das promessas divinas, observando, por assim dizer, os termos pactuados com o Senhor. Ora a Maria foi feita a promessa de que, se o aceitasse dando-lhe o *sim*, conceberia do Espírito Santo e daria à luz o Verbo Encarnado, mas não a de que seria corporeamente imortal, coisa que permaneceu fora de questão no diálogo que travou com Gabriel.

Os pontos de vista de S. Tomás († 1274) foram muito discutidos tanto em sua vida como nos primeiros séculos após a sua morte, vindo inclusivamente vinte proposições, extraídas das suas obras, a ser consideradas atentatórias do poder absoluto de Deus que transcende qualquer princípio da *Lógica* de Aristóteles ou de Averróis, e como tal a serem condenadas em 1277 pela Universidade de Paris, por iniciativa do bispo Étienne Tempier; contudo, após a sua canonização em 1323, sobretudo a sua proclamação como “doutor da Igreja” pelo papa Pio V em 1567, adquiriu na igreja católica enorme autoridade, vindo a sua *Summa Theologica* a tornar-se na época da Contra Reforma a base do ensino da teologia, em vez do livro das *Sentenças* de Pedro Lombardo (c. 1100-1160) que predominara até aí. Ora o Aquinate, que negava a concepção imaculada, negava *a fortiori* a imortalidade de Maria.

Há que notar que se a Virgem Maria tivesse sido exceptuada da morte comum dos mortais não seria aparentemente caso único, pois segundo o Antigo Testamento Henoch ou Enoc “andou com Deus, e não apareceu porque Deus o levou” (Gen 5, 21-24), o que é confirmado pela *Epístola aos Hebreus* (11, 5), que afirma que “pela fé, Henoch foi transmutado (μετετέθη,

50. Cf. v. g. T. Jansma, “Une homélie anonyme sur la chute d’Adam”, in *L’Orient Syrien*, vol. V, fasc. 2 & 3, pp. 159-182 & 253-292.

o mesmo verbo usado pelos Setenta no passo citado do Génesis) para não ver a morte, e não foi achado, porque o transmudou Deus”. S. João Damasceno identifica-o com uma das “duas testemunhas” referidas pelo *Apocalipse* de S. João (11, 1-14), que “testemunharão de Cristo durante 1260 dias” e “são como duas oliveiras e duas lucernas de pé diante do Senhor da terra”; a outra é identificável com Elias, de quem diz o *Segundo Livro dos Reis* (2, 3-9) que foi arrebatado aos céus num carro de fogo. S. João Damasceno (*De Fide Orthodoxa*, 99⁵¹) atribui-lhes a tarefa de “fazer voltar para os filhos os corações dos pais”, ou seja, de conduzir, no fim dos tempos a sinagoga — ou seja, os judeus — a Cristo e à pregação dos apóstolos. Autores há que acrescentam à lista dos que de momento são exceptuados da morte S. João Evangelista, de harmonia com Jo 21, 22, “se quero que ele permaneça até que Eu venha, que tens com isso?” — tanto mais que não se lhe conhecem túmulo nem relíquias. De qualquer modo a excepção teria de ser passageira, em virtude do que a seguir se lê no mesmo Evangelho (Jo 21, 23): “não disse, porém, Jesus que não morreria, mas ‘se quero que ele permaneça até que Eu venha, que tens com isso?’”. Daí que a interpretação mais corrente seja a de que teria sido apartado da terra habitada para um lugar misterioso, até ao final dos tempos, o que não exclui que venha então a passar pela morte.

Houve quem mais ou menos explicitamente atribuisse à Virgem Maria a possibilidade de ter tido sorte semelhante, como parece sugerir o anónimo autor da *Epistola ad Paulum et Eustachium*⁵², escrito do século VIII ou do IX, falsamente atribuído a S. Jerónimo († 420), por vezes a S. Sofrónio († 638). Aí se lê, com efeito: “muitos dos nossos duvidam se [Maria] foi tomada (*assumpta*) junta com o corpo, ou se partiu deixando o corpo; contudo, de que modo e em que tempo e por que pessoas lhe foi levado o corpo e para onde foi transposto, ou se ressuscitou, não se sabe”. Daí as notícias um tanto cépticas que aparecem nos “martirologios históricos” da Alta Idade Média, como o de Adon de Viena (800-875) e o de Usuardo († 875). Reza o derradeiro⁵³:

Dia XVIII antes das calendas de Setembro [15 de Agosto]: Dormição da santa Deípara Maria, cujo sacratíssimo corpo, ainda que não tenha sido achado sobre a terra, a pia Madre Igreja, todavia, de tal modo festeja a sua memória como quem não duvida de que ela tenha migrado, devido à condição carnal. Onde, porém, por vontade e conselho divino, esteja oculto aquele venerável templo do Espírito Santo, antes quer a sobriedade da

51. Jean Damascène, *La Foi Orthodoxe*, 2 vols, texte critique de B. Kotter, traduction et notes par P. Ledrux, Sources Chrétiennes, Éd. du Cerf, Paris, 2011, t. II, pp. 300-301.

52. Migne, *Patrologia Latina*, tomo xxx, col. 122-123.

53. Jacques Dubois, *Le Martyrologe d’Usuard – Texte et commentaire*, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1965, p. 284.

Igreja ignorar com piedade, que, aderindo a algo de frívolo e apócrifo, a tal propósito ensinar.

Parece assim ignorar ou negar a Assunção, que possivelmente inclui entre as fábulas “frívolas e apócrifas”. Quanto ao primeiro, redigido poucos anos antes, mostrava-se ligeiramente mais comedido: se a 15 de Agosto se limitava a indicar, consoante os manuscritos, *Sanctae Mariae Dormitio* ou *Sanctae Mariae Dormitio vel Assumptio*, num anexo intitulado *Libellus de Festivitatibus Sanctorum Apostolorum et reliquorum qui discipuli aut vicini successoresque ipsorum Apostolorum fuerunt*, explicava, a propósito da Natividade de Maria (8 de Setembro), que “a sua dormição, xviii dias antes das calendas de Setembro, celebra toda a Igreja” ainda que “o seu sacro corpo se não ache sobre a terra, tal como o sepulcro do bem-aventurado Moisés, que a Sagrada Escritura diz sepulto pelo Senhor”⁵⁴. Parece, portanto, aceitar a Assunção. De qualquer modo, embora cépticos acerca do que aconteceu em seguida, tanto Adon como Usuardo se mostram seguros de que a Virgem Maria se finou como qualquer mortal.

Nos séculos imediatos a crença na Assunção generalizou-se e, para designar a festividade de 15 de Agosto, esse vocábulo suplantou em todo o Ocidente o de Dormição. Isso não implica que se não tenha continuado a crer na mortalidade de Maria, como se vê pela própria arte: por exemplo no mosteiro beneditino de Solesmes, França, há um belo grupo escultórico da Renascença representando a Dormição de Maria, em que esta aparece no seu leito de morte, rodeada dos apóstolos, que segundo uma piedosa tradição foram milagrosamente trazidos dos cantos do mundo por onde andavam pregando, para acompanharem a Mãe de Cristo e Mãe da Igreja nos seus derradeiros momentos na terra.

Há que notar que, embora usados indiferentemente para designar a mesma solenidade, os termos Dormição e Assunção não são sinónimos, antes designando dois momentos sucessivos no passamento de Maria: por *dormição* entende-se a sua morte — que para ela, como para todo o ser humano, não é senão um sono no Senhor, na esperança da ressurreição, de onde o nome de cemitério (do grego κοιμητήριον, “dormitório”) dado ao lugar em que se inumam os corpos dos defuntos; ao passo que *assunção* (do latim *assumptio* ou *adsumptio*, “tomada, recebimento, recepção”) denota o facto de o seu corpo ser miraculosamente tomado por Deus e subtraído à corrupção. Teoricamente são independentes: a Virgem poderia ter falecido como o comum dos mortais, sem que o seu corpo fosse tomado por Deus, e

54. Dom Jacques Dubois & Geneviève Renaud, *Le Martyrologe d'Adon, ses deux familles, ses trois recensions — Texte et commentaire*, CNRS, Paris, 1984, pp. 30 & 274. Cf. Dom Henri Quentin, *Les Martyrologes Historiques du Moyen Âge — Étude sur la formation du Martyrologe Romain*, Lib. Victor Lecoffre, 1908.

Deus poderia ter tomado o seu corpo sem o fazer passar pela morte, como fez a Enoc, provavelmente também a Elias e quiçá ainda a S. João Evangelista.

De qualquer modo o testemunho da liturgia tradicional é, sobre este como sobre numerosos outros pontos, claro assaz. Rezam assim, de facto, a *colecta* (oração principal que exprime o mistério do dia) e a *secreta* (oração sobre os dons a consagrar) da missa de 15 de Agosto, no *Missale Romanum* publicado por Pio V em 1570 — orações que remontam ao *Sacramentário Gregoriano*, que na redacção que nos chegou data provavelmente do tempo do papa Honório I (625-638):

Veneranda nobis, Domine, hujus diei festivitas opem conferat salutarem, in qua sancta Dei Genitrix mortem subiit temporalem; nec tamen mortis nexibus deprimi potuit quæ Filium tuum Dominum nostrum de se genuit incarnatum — ou seja: “que nos traga um socorro salutar a festividade deste dia, em que a santa Madre de Deus sofreu morte temporal; mas não pôde, contudo, ser oprimida pelos laços da morte aquela que de si gerou Teu Filho e nosso Senhor encarnado”.

Não menos explícita é a *secreta*:

Subveniat, Domine, plebi tuæ Dei Genitricis oratio: quam etsi pro conditione carnis migrasse cognoscimus, in cælesti gloria apud Te pro nobis intercedere sentiamus, “Socorra ao Teu povo a oração da Madre de Deus; e que ainda que, devido à condição da carne, reconhecamos ter migrado, sintamo-la por nós interceder junto de Ti, na glória celeste”.

A crença no real trespasse de Maria não foi, pois, afectada pela proclamação do dogma da Imaculada Conceição em 1854, pois a liturgia continuou a exprimir-se como há mais de um milénio se exprimia.

Poder-se-á, contudo, inquirir se tampouco o foi pela bula *Munificentissimus Deus*⁵⁵, pela qual o papa Pio XII, a 1 de Novembro de 1950, definiu igualmente como dogma, a ser aceite e crido por toda a igreja católica, que a Virgem foi elevada ao céu em corpo e alma — tanto mais que o pontífice decretou que se compusessem para a missa e ofício dessa solenidade novos textos, mais explícitos acerca da sua subida aos céus, mas que não mencionam expressamente a sua morte. Soa assim a nova *colecta*:

Omnipotente e sempiterno Deus, que à imaculada Virgem Maria em corpo e alma assumiste à celeste glória, concede-nos, assim To pedimos, que sempre virados para as cousas supernas, mereçamos ser consortes da sua glória.

Nos termos da bula o nome de *Assunção* dado à festa — em vez de *Dormição*, de que se usava ainda em dias do papa Sérgio I (687-701) —

55. Pub. in *Acta Apostolicae Sedis*, vol. XXXXXII (1950), nº 15, pp. 753-773.

estaria já em uso em Roma sob Leão IV (r. 847-855), o que demonstrava a antigüidade dessa crença. A bula cita um texto da antiga liturgia galicana e um tropário da liturgia bizantina da Dormição ⁵⁶:

Deu-te o que ultrapassa a natureza, o Deus que é Rei de todas as cousas: no parto, guardou-te virgem e assim na tua sepultura conservou-te incorrupto o corpo; e glorificou-te na divina assunção (μεταστάσει) como uma dádiva de um filho a sua mãe.

E transcreve integralmente a colecta do *Sacramentário Gregoriano*, cujos texto e tradução demos acima, como testemunho da fé na assunção de Maria após a morte, explicando a sua concisão “pela temperança de que soe usar a liturgia romana” que exprime em poucas palavras o que as demais antigas liturgias, tanto ocidentais como orientais, costumam exprimir mais explícita e prolixamente. Não é, portanto, por a considerar errada, mas simplesmente pouco explícita, que a manda substituir. Pena é que, já que tocou no assunto, não seja o próprio Pontífice Romano um tudo nada mais explícito, dissipando a dúvida que paira nos espíritos desde a *Epistola ad Paulum et Eustachium*, e explicando se, à semelhança de seu Filho, Maria ressuscitou pouco depois do seu trespasse ou não.

Seja como for, a posição que a igreja romana assim adota concorda inteiramente com a fé comum, que, mais poeticamente, se reflete nas liturgias orientais. Basta como exemplo um *qolô* (estrofe), que se canta nas vésperas deste dia na liturgia antioquena ou siro-ocidental:

Neste dia da tua morte, ó pura Virgem Maria, os anjos desceram do céu, fila a fila. As suas vozes cantavam as tuas loas, com acentos de alegria. Eles levaram com veneração o teu corpo: elevaram-no e colocaram-no com júbilo na Jerusalém celeste ⁵⁷.

Ao contrário do da Imaculada Conceição, o dogma católico da Assunção, não suscita, pois, quaisquer problemas teológicos, nem constitui uma divergência entre a igreja romana e as demais. Apenas se pode perguntar que utilidade há em transformar em dogma de fé uma tradição tão antiga como geral, que para mais nos parece inteiramente desprovida de aplicabilidade prática...

E o baptismo das crianças?

Se as igrejas ortodoxas não aceitam como um dogma que todo o homem que vem a este mundo nasça maculado pelo pecado original e, por

56. 1º tropário da 6ª ode do cânon de Matinas: Μηνᾶϊον τοῦ Αὐγούστου, Atenas, 1970, p. 152.

57. Gabriel Khouri-Sarkis, “L’Assomption de Marie dans le bréviaire syrien”, in *L’Orient Syrien*, II (1957), 3, pp. 315-326.

consequente, em estado de culpa, porque praticam todas o baptismo das crianças?

Há que notar primeiramente que o baptismo das crianças, embora nos primeiros séculos não fosse a norma ⁵⁸, era já praticado muito antes de S. Agostinho ter exposto a sua teoria do pecado original. Não foi, portanto, desta teoria que se partiu para aquela prática, antes foi a reflexão sobre uma prática já secular que ajudou a apurar a teoria. Já S. Cipriano — oriundo do mesmo meio rigorista e pessimista da África Proconsular que produzira Tertuliano (c. 160-220) e produziria em breve Donato († c. 355) e Agostinho — a justifica teologicamente ao escrever, ainda que a talho de fouce ⁵⁹:

Se a gravíssimos delinqüentes, que antes muito pecaram contra Deus, quando ao depois acreditam, é dada a remissão dos pecados, e se a ninguém é recusada a graça e o baptismo, quanto mais se não deve recusar à criança que, recém-nascida, em nada pecou, senão só que nascida carnalmente segundo Adão, contraiu pela primeira natividade o contágio da antiga morte — e que por isso mais facilmente tem acesso à remissão dos pecados, já que lhe não são perdoados os pecados próprios mas os alheios.

Notar-se-á que o texto, em que, como na inscrição do baptistério de Latrão, pecado original e pecados actuais são metidos no mesmo saco, é passível de uma interpretação lata, no sentido do pecado do mundo, sem necessariamente implicar a doutrina agustiniana de culpa hereditária, embora a prenuncie. Esta, além de fornecer uma explicação cómoda para a tradicional prática baptismal, quadrava bem com o génio jurídico do cristianismo latino e divulgou-se por isso rapidamente; e em 418 o papa Zósimo aprovou as decisões do já mencionado concílio de Milevo (416), bem como as do concílio de Cartago (418), que condenavam tanto os que afirmavam que as crianças não careciam de baptismo como os que diziam “que o recebiam para remissão dos pecados, sem que porém nada carregassem do pecado original” ⁶⁰.

Deve, contudo, notar-se que jamais na pena dos teólogos ou nas definições dos pontífices e dos concílios se limitaram os efeitos do baptismo à lavagem do pecado original, pois sempre se lhe reconheceu como resultado a aplicação dos méritos de Cristo, a remissão dos pecados *in genere*, a recepção no corpo da Igreja, o dom da graça divina, a adopção filial por Deus, a regeneração, a infusão das virtudes, a libertação do poder do diabo, o dom do Espírito Santo, etc. ⁶¹

Seja como for, embora a noção de pecado hereditário se tenha tornado no Ocidente consensual, raros são os documentos do magistério eclesiástico que antes do Concílio de Trento (1545-63) expressamente o professem: o

58. Vide Joachim Jeremias, *Le baptême des enfants dans les quatre premiers siècles*, Éditions Xavier Mappus, Le Puy & Lião, 1967.

59. *Epístola a Fido*, 64, 5: Rouët de Journal, *Enchiridion Patristicum*, nº 586, p. 208.

60. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, ed. cit., nº 102.

61. Idem, *ibidem*, nº 790, 895, 86, 130, 102, 410, 140, 904, 324, etc. etc. etc., vide índice temático XII e pp. 41-42.

concílio de Orange, reunido por S. Cesário de Arles em 529 ⁶², que visava os “marselheses” da escola de S. João Cassiano; o concílio provincial reunido em Sens em 1140-41, que entre outras proposições de Abelardo condenou a afirmação de que “de Adão não contraímos a culpa, mas somente a pena” ⁶³; o elenco dos “erros dos arménios” contida na epístola de Clemente VI a Consolador, *Cathólicos* da Arménia, de 29 de Setembro de 1351 ⁶⁴, célebre sobretudo por ser o primeiro documento do magistério pontifício a referir o Purgatório; e finalmente a lista dos artigos de fé a serem aceites pelos jacobitas no concílio de Florença, em 1438-55, para entrarem em comunhão com Roma ⁶⁵. Deduz-se, por conseguinte, deste derradeiro texto que a doutrina augustiniana não era dificilmente aceitável apenas para os ortodoxos (e, como vimos, também para os nestorianos) mas para as próprias igrejas orientais ditas “monofisitas”, suspeitas *a priori* de professarem um maior pessimismo para com a natureza humana decaída.

O mais importante, contudo, é notar que durante os 933 anos que vão da declaração de Zósimo em 418 à de Clemente VI em 1351, Roma fez sua a doutrina augustiniana do pecado original, sem, contudo, a tentar impor às igrejas orientais.

É também interessante notar que do ritual romano do baptismo, aprovado por Paulo V (r. 1605-21) em conformidade com os desideratos de Trento, quer na sua forma mais desenvolvida, destinada aos adultos, quer na breve, usada para as crianças, constam, como no rito bizantino ⁶⁶ e nos demais, diversos exorcismos e uma fórmula de renúncia a Satanás; mas não consta referência alguma a Adão ou ao pecado original ⁶⁷. Roma respeitou, por então, a liturgia tradicional, sem bulir com ela nem intentar reformá-la para a pôr de acordo com as últimas definições dogmáticas ou com as mais recentes especulações dos teólogos. Do ponto de vista da Ortodoxia esta constatação é importante, já que que o pensamento ortodoxo vê na liturgia a expressão por excelência da vivência comunitária da fé, considerando os seus textos como uma base para a especulação teológica, ao mesmo título que os escritos dos Santos Padres. Tal ideia não é aliás apanágio do cristianismo oriental, pois ressoa igualmente na bula *Sedis hujus Apostolicæ*

62. Idem, *ibidem*, nº 175.

63. Idem, *ibidem*, nº 376.

64. Idem, *ibidem*, nº 574a.

65. Idem, *ibidem*, nº 711.

66. E. Mercenier & François Paris, *La Prière des Églises de Rite Byzantin*, I: *L'Office Divin, la Liturgie, Les Sacrements*, 2ª ed., Monastère de Chevetogne, 1947, pp. 323 & sqq, A nossa tradução do rito bizantino do baptismo, já usada na paróquia de S. João Crisóstomo em Cascais, deverá ser em breve publicada num ritual ou *Sacramentário Ortodoxo*.

67. Vide, v. g., *Baptisterium et Cæremoniale Sacramentorum juxta ritum Sanctæ Romanæ Ecclesiæ et Rituale Pauli V, ad usum fere omnium ecclesiarum dominiorum Lusitaniæ (...)*, Lisboa, Tipografia Nacional, 1843; *Rituale Romanum*, Pauli V Pontificis Maximi jussu editum et a Benedicto XIV auctum et castigatum, cui novissima accedit Benedictionum et Instructionum Appendix, Desclée, Lefebvre & Soc., Roma & Tournai, 1902, pp. 4-57;

de 14 de Maio de 1919, por que Bento XV autorizou a restauração do rito bracarense, “de que justamente se gloria o povo da Lusitânia”.

* * *

Que podemos, por conseguinte, concluir desta rápida e despreocupada excursão pelas tradições da Igreja?

Em primeiro lugar, que a recusa do dogma de Pio IX pelas igrejas ortodoxas nada implica de menor veneração ou apreço pela pessoa da Virgem Deípara; pelo contrário: apresentando-a com paradigma de cooperação (συνέργεια) entre o seu livre-arbítrio e a graça divina, afasta toda a possibilidade de a reduzir a uma espécie de *marionnette* de Deus, imprópria para se tornar modelo dos cristãos. Em rigor, a maioria dos teólogos ortodoxos, não nega a imaculada conceição de Maria, mas a conceição maculada do comum dos homens.

Em segundo lugar que aquela recusa não corresponde a uma teima pontual, mas a uma coerência profunda com a sua própria antropologia, que não coincide exactamente com a da igreja romana, muito marcada pelo pessimismo antropológico do Doutor de Hipona.

Há que considerar, finalmente, que em 431 o Concílio de Éfeso decidira que se não acrescentassem doravante novos artigos ao Credo — o que significa que há uma hierarquia nas verdades, e que o número das essenciais, em que todo o cristão deve crer para se salvar, é limitado. Uma vez que o cristianismo é muito mais uma vida a viver do que uma doutrina a aprender, pode lididamente perguntar-se que utilidade há numa ortodoxia que não conduza à ortopraxia; e, por conseguinte, que interesse há em dogmatizar sobre teorias desprovidas de conseqüências práticas para os crentes. É para além das verdades essenciais que devem fundamentar a vida cristã de todo o baptizado, na nebulosa das *adiáforas* ou pontos indiferentes, que legitimamente encontram seu espaço os θεολογούμενα (*theologóúmena* ou construções dos teólogos) e as discussões entre diversas escolas de pensamento, que jamais cessarão, não talvez em virtude do pecado original que nos obscurece as mentes, mas antes devido à infinita transcendência de Deus e de seus desígnios, que o intelecto humano não pode abranger nem esgotar.

As divergências entre católicos e ortodoxos acerca deste preciso ponto não seriam certamente suficientes para justificar um cisma — mas são reais e, como tal, parte integrante do espesso *dossier* das discrepâncias em aberto, que, ao contrário do que muita gente pensa, se não limitam à questão do *Filioque*.